

Markus Wild

## Montaigne als pyrrhonischer Skeptiker

- I. Montaigne, der Skeptiker
- II. Warum Montaigne ein *pyrrhonischer* Skeptiker ist
- III. Perspektivismus und Vernunftskepsis
- IV. Erfahrungsskepsis und Konventionalismus
- V. Hermeneutische Skepsis

### I. Montaigne, der Skeptiker

Montaignes vielschichtiger und in seinem Materialreichtum schwer zu überblickender Essay „Apologie de Raimond Sebond“ ist aufgrund der Exposition einer ganzen Batterie skeptischer Argumente historisch einflussreich geworden. Der Essay orientiert sich in der Darstellung der Skepsis an Sextus Empiricus' *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Von zeitgenössischen Lesern wurde Montaigne deshalb als Pyrrhoniker betrachtet. In Ralph Waldo Emersons Galerie der *Representative Men* (1850) tritt Montaigne „as the representative of skepticism“ auf. Emerson hat Recht: Montaigne ist *der* Skeptiker. Meines Erachtens sollte man Montaigne – und zwar den ganzen Montaigne, nicht nur den Verfasser der „Apologie“ – als *pyrrhonischen* Skeptiker betrachten.

Dass Montaigne wesentlich zur Rezeption der pyrrhonischen Skepsis beigetragen hat, ist unstrittig.<sup>1</sup> Ebenso die Tatsache, dass sich skeptische Motive in seinem Denken finden. Als Minimalkonsens kann man feststellen, dass sich Montaigne, der Skeptiker, durch zwei Merkmale auszeichnet, nämlich durch die Methode der Entgegensetzung von sich widersprechenden Aussagen und durch Subjektivität. Diese beiden Züge lassen sich

---

<sup>1</sup> Vgl. Richard Popkin: *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle* (revised and expanded edition). Oxford 2003; Luciano Floridi: *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. Oxford 2002; Olivier Millet: *La première réception des Essais de Montaigne (1580-1640)*. Paris 1995.

detailliert in den *Essais* nachweisen.<sup>2</sup> Was jedoch darüber hinausgeht, ist umstritten.<sup>3</sup> Auch die Bewertung der beiden Minimalmerkmale ist strittig. (Ist die Betonung der Subjektivität ein Rückzug auf sich selbst oder der Gewinn neuen Terrains? Führt die Entgegensetzung von Meinungen zu einem geschärften Urteil oder zu einem Urteilsverzicht? Ist Montaigne ein ‚Liberaler‘, der uns lehrt frei zu sein, oder ein ‚Konservativer‘, der uns lehrt zu gehorchen?) Strittig ist weiter, ob Montaigne überhaupt Philosoph, ob er Skeptiker geblieben und ob er ein pyrrhonischer Skeptiker ist.<sup>4</sup>

Ist Montaigne ein Philosoph? Der Montaigneforscher Fortunat Strowski hat darauf hingewiesen, dass es vier Perspektiven gibt, unter denen man Montaigne betrachten kann: als unterhaltsamen Plauderer, raffinierten Artisten, vagabundierenden Nachdenker oder systematischen Philosophen.<sup>5</sup> Die inhaltliche und formale Heterogenität der *Essais* und Montaignes narrative und essayistische Schreibweise lassen natürlich die Frage aufkommen, ob er überhaupt ein Philosoph ist.<sup>6</sup> Man sollte diesen Argwohn nicht unbeachtet lassen, denn in der Tat hält Montaigne Distanz zur Philosophie. Dies zeigt sich etwa in seiner lapidaren Selbstbeschreibung „Je ne suis pas philosophe.“ (III, 9, 950)<sup>7</sup> Trotz dieser Selbstbeschreibung setzt sich Montaigne immer wieder als Philosoph mit der Philosophie auseinander. Gerade diese

- 2 Jean-Pierre Dumont: *Le scepticisme et le phénomène*. Paris 1972, Kap. 3; André Tournon: *Montaigne, la glose et l'essai*. Lyon 1983; Joseph-Guy Poletti: *Montaigne à bâtons rompus. Le désordre d'un texte*. Paris 1984; Jean-Yves Pouilloux: *Montaigne. L'éveil de la pensée*. Paris 1995; Frédéric Brahami: *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. Paris 2001, S. 58-103; Verena Olejniczak Lobsien: *Skeptische Phantasie. Eine andere Geschichte der frühneuzeitlichen Literatur*. München 1999, S. 44-48, Kap. 3; Karin Westerwelle: *Montaigne. Die Imagination und die Kunst des Essays*. München 2002, S. 199-230.
- 3 Ann Hartle: *Michel de Montaigne. Accidental Philosopher*. Cambridge 2003, S. 242-244.
- 4 Elaine Limbrick: *Was Montaigne Really a Pyrrhonian?* In: *Bibliothèque de l'humanisme et de la Renaissance* 39 (1977), S. 67-80; Frédéric Brahami: *Le scepticisme de Montaigne*. Paris 1997; ders.: *Le travail* (Anm. 2); André Tournon: *Suspense philosophique et ironie: la zététique de l'essai*. In: *Montaigne Studies* 12 (2000), S. 45-62; Alan Levine: *Sensual Philosophy. Toleration, Skepticism, and Montaigne's Politics of the Self*. New York, Oxford 2001, S. 37ff.; Ann Hartle, *Montaigne and Skepticism*. In: Ullrich Langer (Hg): *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge 2005, S. 183-206.
- 5 Fortunat Strowski: *Montaigne*. Paris 1931, S. 2-11.
- 6 Malebranche hat Montaigne den Philosophenrang streitig gemacht. Die *Recherche de la vérité* widmet den *Essais* ein eigenes Kapitel („Le livre du Montaigne“), in dem das Buch scharf angegriffen wird (*Recherche* 2.3.5). Montaigne sei vor allem kein systematischer Philosoph, denn weder Prinzipien zur Begründung von Schlüssen noch eine Ordnung der deduktiven Darstellung sei auszumachen. Die *Essais* bestünden einzig „de traits d'histoire, de petits contes, de bon mots, des distiques et d'apophtegmes“. Montaigne besitze zwar „une certaine intelligence pour ce qui touche les sens“, nicht aber eine „intelligence de la vérité“. Seine Lehrer würden nicht durch Gründe, sondern „par la force de son imagination“ gewonnen.
- 7 Die *Essais* werden nach der Standardausgabe von Villey/Saulnier zitiert (Michel Eyquem de Montaigne: *Les Essais*. Ed. P. Villey u. V.-L. Saulnier, Paris 1963) mit Angabe von Buch, Essay, Seite. Ich verzichte auf die Angabe der Textschichten, weil sie für meine Argumentation irrelevant sind.

Distanz kennzeichnet ihn als Skeptiker, denn Skeptiker sind Philosophen, die Schwierigkeiten mit der Philosophie haben, nämlich mit der dogmatischen Philosophie. Der Skeptiker distanziert sich, indem er grundlegende Prinzipien einer Philosophie in Zweifel zieht. Skeptiker sind, wenn man so will, Unsicherheitsexperten, Experten für Unsicherheiten des Wissens.

Nun gut, vielleicht war Montaigne zur Zeit der Verfassung der „Apologie“ (das heißt Mitte der 1570er Jahre) Skeptiker. Aber ist er Skeptiker geblieben? Gemäß der Standarddeutung der älteren Montaigneforschung ist die Skepsis der „Apologie“ lediglich eine Entwicklungsphase; in den *Essais* finden sich nämlich die Stationen einer philosophischen Entwicklung vom gestrengen Stoiker über eine skeptische *Krise* zum entspannten Epikureer.<sup>8</sup> Allerdings können die *Essais* schwerlich in ein quasi teleologisches Entwicklungsschema gepresst werden.<sup>9</sup> In der neueren literaturwissenschaftlichen Forschung ist Montaigne denn auch „en mouvement“ geraten.<sup>10</sup> Weniger die Stationen der Entwicklung als vielmehr die Dynamik selbst, weniger der (philosophische) Gehalt der *Essais* als die Rhetorik ihrer Darstellung werden entscheidend.<sup>11</sup> Und diese Rhetorik wird als skeptische gedeutet: Man sollte die unterschiedlichen Entstehungsstufen der *Essais* nicht als Nacheinander, sondern als bewusstes Nebeneinander, ja Gegeneinander verstehen. Die durch Montaigne erschaffene literarische Form des Essays kann so durchaus als eine genuin skeptische Form betrachtet werden. Dies sind wertvolle Beobachtungen. Doch dabei sollte man nicht aus den Augen verlieren, dass bei Montaigne „manière et matière“ zusammengehören, so dass er weder zulasten des Gehalts noch zulasten der Darstellung vereinseitigt werden darf.<sup>12</sup> In den *Essais* findet sich Widersprechendes, und ein pyrrhonischer Skeptiker tut just dies: Widersprechendes einander entgegensetzen. Wie im Vorwort an den Leser deklariert, ist Montaigne selbst der Inhalt der *Essais*, er „malt“ sich selbst („c'est moy que je peins“), genauer seine Gedanken: „Je peins principalement mes cogitations, subject informe, qui ne peut tomber en production ou vrager.“ (II, 6, 379) Auch hier ergibt sich eine Parallele zum pyrrhonischen Skeptiker, der nicht zu sagen weiß, wie die Dinge an sich selbst sind, sondern nur, wie sie *ihm* gerade erscheinen.

8 Strowski: Montaigne (Anm. 5); Pierre Villey: Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne. Paris 1932.

9 Marcel Tetel: Montaigne. New York 1974.

10 Jean Starobinski: Montaigne. Denken und Existenz [Montaigne en mouvement 1983]. Frankfurt a. M. 1993.

11 Vgl. Richard L. Regosin: Recent Trends in Montaigne Scholarship. A Post-Structuralist Perspective. In: Renaissance Quarterly 37 (1984), S. 34-55; Mary B. McKinley: Lire les Essais de Montaigne: 1969-1997. In: N. Peacock u. J. J. Supple (Hg.): Lire les Essais de Montaigne. Actes du colloque de Glasgow 1997. Paris 2001, S. 15-26.

12 Vgl. Tournon: La glose (Anm. 3); G  ralde Nakam: Montaigne, la manière et la matière. Paris 1992.

Dies sind natürlich die beiden oben erwähnten, unstrittigen Momente der Entgegensetzung und der Subjektivität.

Doch sogar wenn das Entwicklungsmodell zutreffen würde, ist nicht einsichtig, weshalb die pyrrhonische Phase eine *Krise* gewesen sein soll. Nicht nur Montaigne, auch Autoren wie Henri Estienne (1531-1598), Pierre Charron (1541-1603) oder Francisco Sanchez (ca. 1550-1623) erlebten die Skepsis als befreiende Kraft, nicht als belastende Krise. Das Bild vom verzweifelten Melancholiker-Skeptiker, wie man es paradigmatisch im ersten Paragraphen der Einleitung zu George Berkeleys *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) oder im letzten Abschnitt des ersten Buches von David Humes *A Treatise of Human Nature* (1739) findet, entsteht erst im Laufe des 17. Jahrhunderts. Dennoch übernimmt Richard Popkin die Vorstellung einer persönlichen pyrrhonischen Krise Montaignes und baut sie zur These einer umfassenden „crise pyrrhonienne“ im späten 16. Jahrhundert als einem drohenden Verlust von rationalen Grundlagen aus. Nun spielen aber skeptische Überlegungen nicht erst im 16. Jahrhundert eine Rolle in der Philosophie, sondern bereits im Spätmittelalter.<sup>13</sup> Gut Blumenbergsch könnte man sagen, dass die vermeintliche „crise pyrrhonienne“ der frühneuzeitlichen Philosophie schon mit dem theologischen Absolutismus des Spätmittelalters beginne. Es trifft jedoch zu, dass der Skepsis in der frühen Neuzeit eine verstärkte Aufmerksamkeit zuteil wird. Warum ist das so? Popkin verweist auf die Reformation. Ihm zufolge hat die pyrrhonische Skepsis zuerst vor allem dem katholischen Lager ein fideistisches Argumentarium gegen die Reformatoren zur Verfügung gestellt. Die Konzentration auf Fideismus und Reformation allerdings schränkt den Kontext, in dem die Skepsis frühneuzeitlich reaktualisiert wird, massiv ein. Neben der Reformation sind mindestens drei weitere Momente ebenso einschlägig: die ‚Entdeckung‘ der Neuen Welt, der Beginn der ‚Wissenschaftlichen Revolution‘ und der Humanismus als ‚Wiederbelebung‘ der Antike. Diese Momente spielen auch bei Montaigne eine entscheidende Rolle.

Um nun die Frage zu klären, ob Montaigne ein *pyrrhonischer* Skeptiker ist, müssen zwei Fragen berücksichtigt werden: Wie rekonstruiert Montaigne die pyrrhonische Skepsis? Welche Akzente setzt er in seiner Rekonstruktion?<sup>14</sup>

13 Zu skeptisch-epistemologischen Argumenten im Spätmittelalter vgl. Robert Passnau: *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge 1997, S. 220-253; Dominik Perler: *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. Frankfurt a. M. 2006.

14 Es ist wichtig zu beachten, dass die pyrrhonische Skepsis kein geschlossenes System mit Mitgliederkriterien bildet, denen entlang abgehakt werden kann, ob einer nun dazu gehört oder nicht. Sextus' Vorlage ist offen für unterschiedliche Interpretationen. Das ist Montaigne bewusst, vgl. Verf.: *Les deux pyrrhonismes de Montaigne*. In: *Bulletin de la société des amis de Montaigne* 19/20 (2000), S. 45-56. Daher kann es nicht angehen, ein Bild der pyrrhonischen Skepsis aufzubauen, um dann zu zeigen, dass Montaigne diesem Bild nicht entspricht. Leider gehen zahlreiche Interpreten so vor. Man muss stattdessen von Montaignes Rekonstruktion ausgehen.

Im nächsten Abschnitt werde ich Gründe dafür anführen, dass Montaigne ein pyrrhonischer Skeptiker ist, was weit über den angesprochenen Minimalkonsens hinaus geht. In den nachfolgenden drei Abschnitten werde ich der Reihe nach Fallstudien zu Montaignes Artikulation der pyrrhonischen Skepsis vorstellen. Wie gesagt hat der Skeptiker Schwierigkeiten mit der dogmatischen Philosophie. Er greift daher Prinzipien dogmatischer philosophischer Systeme an. Montaigne attackiert unter anderem den exklusiven Vernunftanspruch von Menschen gegenüber Tieren (Abschnitt III), die Erfahrung als mögliche Grundlage unseres Wissens (Abschnitt IV) und die prinzipielle Möglichkeit abschließenden Verstehens von Texten (Abschnitt V).<sup>15</sup>

## II. Warum Montaigne ein *pyrrhonischer* Skeptiker ist

Sextus Empiricus definiert die pyrrhonische Skepsis wie folgt:

Die Skepsis ist die Kunst [*dynamis antitbetikē*], auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegensetzen, von der aus wir wegen der Gleichwertigkeit [*isostheneia*] der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung [*epochē*], danach zur Seelenruhe [*ataraxia*] gelangen. (PH I, 8)

Der Skeptiker stellt auf alle mögliche Weise sich widersprechende Meinungen, Argumente und Sachverhalte einander gegenüber. Es handelt sich um eine fortwährende Tätigkeit der Entgegensetzung, denn stets können ja neue Meinungen, Argumente und Sachverhalte auftreten. Montaigne akzentuiert dieses dynamische Moment der pyrrhonischen Tätigkeit: „la profession des Pyrrhoniens est de branler, douter et enquerir, ne s'assurer de rien, de rien ne répondre.“ (II, 12, 502) Für beide Seiten sich widersprechender Meinungen kann ein Pyrrhoniker Gründe anführen, aber kein Kriterium für eine Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Seite: „Il n'y a raison qui n'en aye une contraire, dict le plus sage party des philosophes.“ (II, 15, 612; vgl. II, 17, 654) Aufgrund der Gleichwertigkeit des Entgegengesetzten enthält sich der Skeptiker der Zustimmung, er übt sich in Urteilsenthaltung: „c'est une pure, entiere et tres-parfaicte surceance et suspension de jugement.“ (II, 12, 505) Da der pyrrhonische Skeptiker seine Zustimmung zurückhält, hat er in einem bestimmten Sinne keine Meinungen. Zwar *erscheinen* ihm die Dinge so und so, aber ob die Dinge wirklich so *sind*, wie sie ihm erscheinen, darüber enthält er sich. Auch an

15 Die folgenden Überlegungen greifen teilweise auf frühere Texte zurück, vgl. Verf.: Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der Frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume. Berlin 2006; ders.: Hermeneutische Skepsis bei Michel de Montaigne. In: Niko Strobach u. Zbigniew Nerczuk (Hg.): The Tradition of Scepticism in European Thought = Torunski Przegląd Filozoficzny 6 (2007), S. 123-136.

diesem Punkt unterstreicht Montaigne wiederum das dynamische Moment der Skepsis: „Quiconque imaginera une perpetuelle confession d'ignorance, un jugement sans pente et sans inclination, à quelque occasion que ce puisse estre, il conçoit le Pyrronisme.“ (II, 12, 505)

Die pyrrhonische Skepsis ist für Sextus Empiricus eine Form des Philosophierens gegen dogmatische Gewissheit und gegen dogmatische Unwissenheit. Der Pyrrhoniker hat weder entdeckt, dass nichts gewusst werden kann (wie die akademischen Skeptiker), noch, dass etwas gewusst werden kann (wie die eigentlichen Dogmatiker), sondern sucht noch (PH I, 1-4). Montaigne folgt dieser dreifachen Unterteilung von Sextus (II, 12, 502), und zwar mit gutem Grund, ist die antidogmatische Stoßrichtung doch grundlegend für die pyrrhonische Skepsis. Die folgende Begründung aber der Vermessenheit der Dogmatiker findet sich so bei Sextus nicht. Die Pyrrhoniker

jugent que ceux qui pensent l'avoir trouvée [die Wahrheit], se trompent infiniment; et qu'il y a encore de la vanité trop hardie en ce second degré qui assure que les forces humaines ne sont pas capables d'y atteindre. Car cela, d'établir la mesure de nostre puissance, de connoître et juger la difficulté des choses, c'est une grande et extreme science, de laquelle ils doutent que l'homme soit capable. (II, 12, 502)

Montaigne bezieht sich auf eine zu kühne Überheblichkeit, die sich vermisst, die Dinge nach ihrem Maß zu messen. Er hebt die pyrrhonische Pointe hervor, dass wir uns unter den verschiedenen Meinungen bezüglich der Natur der Dinge nicht zu entscheiden vermögen und unterstreicht, dass die dogmatische Entscheidungszuversicht die Kräfte des Menschen und seine Fähigkeiten übersteigt. Montaigne legt den Akzent also nicht nur auf die Schwierigkeit der Erkenntnis der Dinge („connoître et juger la difficulté des choses“), sondern ebenso auf die zur objektiven Erkenntnis wenig geeignete Perspektive des Menschen. Er verschiebt den Fokus von der Schwierigkeit der Erkenntnis der Natur der Dinge auf die Zuverlässigkeit, ja Zuständigkeit *unserer* kognitiven Vermögen zu diesem Zweck. Auch dies ist eine Ausprägung des Themas der Subjektivität in den *Essais*.

Dynamisierung und Antidogmatismus sind für Montaignes Sextus-Rezeption zentral. Ich werde in der folgenden Diskussion von sechs Charakteristika der pyrrhonischen Skepsis ausgehen:

- 1) die grundsätzlich antidogmatische Stoßrichtung; genauer: das intersubjektive therapeutische Ziel der Bekämpfung der Voreingenommenheit des Dogmatikers
- 2) die philosophische Technik der Entgegensetzung (*isostheneia*)
- 3) die Urteilsenthaltung angesichts gleichwertiger Meinungen (*epoché*)
- 4) das subjektive therapeutische Ziel der Seelenruhe (*ataraxia*)
- 5) die Orientierung an den subjektiven Erscheinungen und an den vier praktischen Kriterien
- 6) der Einsatz der Tropen



Viele Interpreten betonen lediglich die Punkte (2) bis (4). Diese Punkte sind sicher wichtig, charakterisieren aber den Pyrrhoniker unzureichend. Ich werde Montaigne wesentlich als einen Pyrrhoniker darstellen, der das Charakteristikum (4) zurückweist und das Charakteristikum (5) stärkt.

Sowohl die Tätigkeit der Entgegensetzung, die Einsicht in die Gleichwertigkeit und die Urteilsenthaltung sind subjektiver Natur. Der Skeptiker ist nicht der Ansicht, dass sich Argument und Gegenargument *objektiv* die Waage halten, *ihm* scheint es so. Alles, was der Skeptiker sagt oder denkt, wird von einem expliziten oder impliziten „Mir scheint“ begleitet.<sup>16</sup> Die subjektiven Erscheinungen sind das einzige theoretische Kriterium, das Sextus gelten lässt, und Montaignes subjektive Erscheinungen („mes cogitations“) sind, wie wir feststellen konnten, Inhalt der *Essais*. Doch der Skeptiker lebt nicht nur gemäß dem *theoretischen* Kriterium der subjektiven Erscheinungen, sondern auch gemäß *praktischen* Kriterien (Charakteristikum 5):

Quant aux actions de la vie, ils sont en cela de la commune façon. Ils se prestant et accommodent aux inclinations naturelles, à l'impulsion et contrainte des passions, aux constitutions des loix et des coutumes et à la tradition des arts. [...] Ils laissent guider à ces choses là leurs actions communes, sans aucune opinion ou jugement. (II, 12, 505)

Montaigne wiederholt hier die von Sextus vorgeschlagenen vier praktischen Kriterien, an denen sich der Skeptiker im alltäglichen Leben orientiert, nämlich: unsere natürlichen Neigungen, die Einflüsse der Empfindungen und Affekte, die Gepflogenheiten der Gesetze und Gewohnheiten sowie die erlernten Fertigkeiten. Leider sagt Sextus nicht viel über diese vier Kriterien. Er erklärt lediglich, dass der natürlichen Ausstattung das Denken und das Wahrnehmen entspreche, dass Hunger den Skeptiker veranlasse zu essen und Durst ihn dazu bringe zu trinken, dass er in Übereinstimmung mit der lokalen Religion Gottesfurcht für gut und Gottlosigkeit für schlecht halte und dass er erlernte Fertigkeiten ausübe (PH I, 11).<sup>17</sup> Das klingt, als würde dies jedermann tun. Skeptiker sind bezüglich ihrer Alltagspraxis tatsächlich ziemlich gewöhnliche Menschen („ils sont en cela de la commune

16 Vgl. Katja Vogt: Skepsis und Lebenspraxis. Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen. Freiburg u. München 1998, S. 72-128. Was die pyrrhonischen Erscheinungen genau bedeuten, ist in der Forschung umstritten.

17 Manche Interpretinnen geben der praktischen Orientierung bei Sextus ein eigenständiges Gewicht, vgl. Charlotte Stough: Greek Skepticism. A Study in Epistemology. Berkeley 1969, S. 4. Dies ist kritisiert worden, weil es weniger Bestandteil des *Pyrrhonismus* als vielmehr Bestandteil der privaten Orientierung des *Pyrrhonikers* sei, vgl. Gisela Striker: Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Cambridge 1996, S. 183. Ich sehe jedoch nicht ein, warum die Orientierung des Pyrrhonikers nicht essentieller Bestandteil seiner Philosophie sein soll. Jedenfalls kann man für Montaigne geltend machen, dass die Möglichkeit der praktischen Orientierung zu einer Philosophie gehört: „Pyrrho, celui qui bastit de l'ignorance une si plaisante science, essaya, comme tous les autres vraiment philosophes, de faire répondre sa vie à sa doctrine.“ (II, 29, 705)

façon“); was sie aber hervorhebt, das ist die dauernde Selbstrelativierung ihrer Meinungen und Urteile. Wie wir im Abschnitt IV sehen werden, baut Montaigne insbesondere das dritte praktische Kriterium zu einem Konventionalismus aus.

Worauf zielt der Pyrrhoniker mit seiner rastlosen Tätigkeit überhaupt ab? Merkwürdigerweise auf die Seelenruhe. Auch dieses Ziel ist subjektiv. Montaigne führt die Seelenruhe nun aber nicht nur im Rahmen seiner Sextus-Rekonstruktion an, er nimmt sie auch in einen seiner Meinungskataloge in der „Apologie“ auf, und zwar in den Katalog der Antworten auf die Frage nach dem höchsten Gut:

Nil admirari prope res est una, Numaci, / Solaque quae possit facere et servare beatum, [Horaz, Ep. I, 4, 1] qui est la fin de la secte Pyrrhonienne; Aristote attribue à magnanimité rien n'admirer. Et disoit Archesilas les soustenemens et l'estat droit et inflexible du jugement estre les biens, mais les consentemens et applications estre les vices et les maux. Il est vray qu'en ce qu'il l'establissoit par axiome certain, il se départoit du Pyrronisme. Les Pyrrhoniens, quand ils disent que le souverain bien c'est l'Ataraxie, qui est l'immobilité du jugement, ils ne l'entendent pas dire d'une façon affirmative; mais le mesme bransle de leur ame qui leur faict fuir les précipices et se mettre à couvert du serein, celui là mesme leur presente cette fantasie et leur en faict refuser une autre. (II, 12, 578)

Am Beispiel des Archesilaos, dem die Einführung der Skepsis in die platonische Akademie zugeschrieben wird, zeigt Montaigne, dass er sich des Problems bewusst war, dass die dogmatische Festschreibung eines bestimmten Ziels vom Pyrrhonismus wegführt, denn wie kann ein Pyrrhoniker undogmatisch behaupten, die Seelenruhe sei ein intrinsisch wertvolles und an sich erstrebenswertes Ziel? Bei Sextus findet sich dafür die Formulierung, die Seelenruhe folge der Urteilsenthaltung wie der Schatten dem Körper (PH I, 29). Der Vergleich soll zeigen, dass die Seelenruhe kein normatives Ziel ist, sondern sich kausal ergibt: Der Pyrrhoniker findet sich nach der Urteilsenthaltung einfach im Zustand der Seelenruhe. Doch warum sollte man gerade diesen zufällig erreichten Zustand als Ziel festhalten wollen? Es gibt keinen Grund, gerade dieses Ziel für intrinsisch wertvoll zu halten, vor allem dann nicht, wenn es lediglich als subjektiver Zustand beschrieben wird. Montaigne hält die Seelenruhe nicht für ein ausgezeichnetes Ziel. Er betrachtet sie als Ziel unter anderen. Deshalb nimmt er es in den Katalog der höchsten Güter als Dogma unter Dogmen auf. Mit der Zurückweisung von (4) wird Montaigne dem Pyrrhonismus aber nicht untreu, sondern vermeidet eine bekannte Inkonsistenz, nämlich die Festlegung auf ein höchstes Ziel.

Worin aber sieht Montaigne dann das Ziel des pyrrhonischen Philosophierens? Montaigne versteht die pyrrhonische Seelenruhe als

condition de vie paisible, rassise, exempte des agitations que nous recevons par l'impression de l'opinion et science que nous pensons avoir des choses. D'où naissent la crainte, l'avarice, l'envie, les desirs immoderez, l'ambition, l'orgueil, la



superstition, l'amour de nouvelleté, la rebellion, le desobeissance, l'opiniatreté et la pluspart des maux corporels. (II, 12, 503)

Das Problem, wie Montaigne es sieht, besteht darin, dass der Dogmatismus zur Ungezügeltetheit, zu Lastern, Aufruhr und Leid führt.<sup>18</sup> Das Ziel ist die Therapie des Dogmatismus, der in Montaignes Augen schlechte Folgen zeitigt. Anstelle der Seelenruhe setzt Montaigne also einfach die antidogmatische Stoßrichtung: „Les privileges fantastiques, imaginaires et faux, que l'homme s'est usurpé, de regenter, d'ordonner, d'establisir la vérité, il [Pyrrho] les a, de bonne foy, renoncez et quittez.“ (II, 12, 505) Hier geht es nicht nur darum, dass der Skeptiker selbst seine dogmatischen Meinungen preisgibt (dies ist die subjektive Seite des therapeutischen Ansatzes), sondern die Dogmatiker werden aufgefordert, *ihre* Meinungen preiszugeben. Argumente sind gefordert, die nicht allein über eine subjektive Kraft verfügen, sondern eine intersubjektive Plausibilität ins Feld führen. Dies ist auch das intersubjektive, therapeutische Ziel bei Sextus, wie er ganz zum Schluss des *Grundrisses* hervorhebt: „Der Skeptiker will aus Menschenfreundlichkeit nach Kräften die Einbildung und Voreiligkeit der Dogmatiker durch Argumentation heilen.“ (PH III, 280) Das Ziel von Montaignes Pyrrhonismus besteht darin, die theoretischen und ideologischen Dogmatiker, Fanatiker und Fantasten zu therapieren.<sup>19</sup>

Hierin stimmt denn auch die Skepsis mit der übergeordneten Absicht der „Apologie“ überein, die menschliche Voreingenommenheit und Eitelkeit in den Staub zu treten, wie aus Montaignes abschließendem Lob der pyrrhonischen Skepsis hervorgeht:

Il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de versimilitude et d'utilité. Cette cy presente l'homme nud et vuide, recognoissant sa foiblesse naturelle, propre à recevoir d'en haut quelque force estrangere, desgarni d'humaine science, et d'autant plus apte à loger en soy la divine, aneantissant son jugement pour faire plus de place à la foy; ny mescreant, ny establissant aucun dogme contre les observances communes; humble, obeissant, disciplinable, studieux; ennemi juré d'haeresie, et s'exemptant par consequant des vaines et irreligieuses opinions introduites par les fauces sectes. (II, 12, 506)

Verdeutlicht nun dieser Abschnitt aber nicht gerade, welchen Erfolg sich Montaigne von der skeptischen Kur erhofft? Besteht die Funktion der skeptischen Behandlung nicht darin, Platz für den *Glauben* zu schaffen? Sollte man Montaigne also nicht eher als einen *Fideisten* verstehen? Laut der verbreiteten fideistischen Deutung verändert Montaigne die antike

18 Vgl. Levine: *Sensual Philosophy* (Anm. 4).

19 Der zeitgeschichtliche Hintergrund für diese Rezeption sind natürlich die französischen Religionskriege und deren dogmatische und fanatische Parteiungen, ein Thema, das die *Essais* durchzieht und Montaignes politische Aktivitäten beherrscht, vgl. G  ralde Nakam: *Les Essais de Montaigne. Miroir et procès de leur temps. T  moignage historique et création littéraire*. Paris 1984.

pyrrhonische Skepsis in radikaler Weise: Er breche mit den rationalistischen Voraussetzungen der antiken Skepsis, und zwar aufgrund der christlichen Theologie. Montaigne etabliere einen Fideismus, der der Einsicht in die unerreichbar absolute Allmacht Gottes und in das Ungenügen der menschlichen Vernunft entspringe. Nach der ätzenden Skepsis der „Apologie“ bleibe nur der Glaube.<sup>20</sup> Was ist Fideismus? Fideismus ist die These, dass der Glaube (und dann auch alles Weitere, wie die richtige Lebensführung oder das Erkennen von Wahrheiten) nicht Sache der Vernunft sei, sondern allein des Glaubens. Der Fideismus steht damit im direkten Gegensatz zur rationalen Theologie. Die fideistische Deutung geht von der Beobachtung aus, dass die „Apologie“ die Frage nach der Begründbarkeit des Glaubens stelle, da die gegen die rationale Theologie des Raimundus Sebondus vorgebrachte Kritik der Ausgangspunkt der „Apologie“ ist. Montaigne stellt diese Frage tatsächlich, nähert sich ihr aber mit einer hyperbolischen Strategie: Die menschliche Vernunft sei auf sich allein gestellt und ohne göttlichen Beistand so schwach und hilflos, dass niemand überhaupt überzeugende Argumente für den Glauben oder für irgend etwas vorbringen könne. Die Skepsis, so scheint es, dient in diesem Zusammenhang allein der Demütigung der menschlichen Vernunft, mit dem Ziel, diese frei für die Einflussnahme Gottes zu machen. Diese Deutung stellt eine Zweck-Mittel-Verbindung zwischen der Skepsis und dem Glauben her.

Nun wäre es sicher nicht richtig zu behaupten, die „Apologie“ entfalte keine fideistische Tendenz, dazu sind die Textbelege zu schlagend (II, 12, 441). Doch die fideistische Deutung begeht den Fehler, dass sie eine zutreffende Beobachtung überbewertet. Die in der „Apologie“ diskutierte fideistische Position ist für Montaigne theoretisch folgenlos. Weder zieht Montaigne aus seinem angeblichen radikalen Fideismus Gewinn, noch enthalten die übrigen Essays fideistische Motive. Die übrigen Essays enthalten vielmehr skeptische Motive. Montaignes Fideismus ist eingeschränkt und stellt einfach einen Aspekt seines Pyrrhonismus dar, keine übergeordnete Einstellung. In der Textstelle, von der wir ausgegangen sind, führt Montaigne die gemeinsamen Gepflogenheiten in Glaubensangelegenheiten an („les observances communes“). Damit unterstreicht er das Charakteristikum (5), die praktischen Kriterien. Das dritte praktische Kriterium besteht in der „Überlieferung von Gesetzen und Sitten [...] sofern wir es für das alltägliche Leben so übernehmen, dass wir Gottesfurcht als ein Gut, die Gottlosigkeit

20 Brahami: Montaigne (Anm. 2); Popkin: History (Anm. 1); Andreas Kablitz: Montaignes Skeptizismus. In: Gerhard Neumann (Hg.): Poststrukturalismus, Herausforderung an die Literaturwissenschaft. Stuttgart u. Weimar 1997, S. 504-539. Zurecht kritisch sind David Lewis Schaefer: The Political Philosophy of Montaigne. Ithaca u. London 1990, S. 44-57; Hans-Peter Bippus: In der Theologie nicht bewandert? Montaigne und die Theologie. Tübingen 2000, S. 19-30; Dorothea B. Heitsch: Practising Reform in Montaigne's Essais. Leiden 2000, S. 141-163.

als ein Übel betrachten [...]. Dieses alles meinen wir jedoch undogmatisch.“ (PH I, 23) Montaigne ist insofern Fideist, als er aufgrund dieses Kriteriums bei seiner katholischen Herkunft bleibt: „Une autre region, d'autres tesmoings, pareilles promesses et menasses nous pourroyent imprimer par mesme voye une croyance contraire.“ (II, 12, 445) Der Glaube rührt keinesfalls direkt von der göttlichen Gnade her, sondern ist Produkt der Herkunft. In der zweiten Auflage der *Essais* spitzt Montaigne den Gedanken noch zu: „Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans.“ (II, 12, 445) Montaignes Fideismus ist also einfach ein Bestandteil seiner pyrrhonischen Skepsis.

Als entscheidender Punkt der pyrrhonischen Skepsis wird oft Charakteristikum (3) betrachtet, nämlich die Urteilsenthaltung. Die Urteilsenthaltung spielt für Montaigne eine wichtige Rolle, wie der Essay II, 17 erkennen lässt: „Ainsi j'arreste chez moi le doubte et la liberté de choisir, jusques à ce que l'occasion me presse. [...] L'incertitude de mon jugement est si également balancée en la pluspart des occurences que je compromettrois volontiers à la decision du sort et des dets.“ (II, 17, 654; vgl. II, 15, 612; III, 8, 923-924) Andererseits finden wir Montaigne beständig damit befasst, seine Meinungen und Urteile zu äußern. Hier ein wichtiges Beispiel:

Outre cette diversité et division infinie, par le trouble que nostre jugement nous donne à nous mesmes, et l'incertitude que chacun sent en soy, il est aysé à voir qu'il a son assiete bien mal assurée. Combien diversement jugeons nous des choses? Combien de fois changeons nous nos fantasies? Ce que je tiens aujourd'huy et ce que je croy, je le tiens et le croy de toute ma croyance; tous mes utils et tous mes ressorts empoignent cette opinion et m'en respondent sur tout ce qu'ils peuvent. Je ne sçaurois embrasser aucune verité ny conserver avec plus de force que je fay cette cy. J'y suis tout entier, j'y suis voyrement; mais ne m'est il pas advenu, non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelque autre chose à tout ces mesmes instrumens, en cette mesme condition, que depuis j'aye jugée fauce? Au moins faut il devenir sage à ses propres despans. Si je me suis trouvé souvent trahy sous cette couleur, si ma touche se trouve ordinairement fauce, et ma balance inegale et injuste, quelle assurance en puis-je prendre à cette fois plus qu'aux autres? Toutesfois, que la fortune nous remue cinq cens fois de place, qu'elle ne face que vuyder et remplir sans cesse, comme dans un vaisseau, dans nostre croyance autres et autres opinions, tousjours la presente et la derniere c'est la certaine et l'infalible. (II, 12, 563)

Zeigt diese Stelle nicht, dass Montaigne sich geradezu in seine momentanen Urteile verbeißt, auf ihnen beharrt, sich mit ihnen identifiziert? Und spricht sie nicht dagegen, Montaigne als pyrrhonischen Skeptiker zu betrachten? Zahlreiche Interpreten sind der Ansicht, dass sich bei Montaigne kein Gleichgewicht und keine Enthaltung finde, sondern eine andauernde Unrast des Urteilens. Man könnte daraus folgern, dass es Montaigne weniger um die Urteilsenthaltung gehe, als vielmehr um eine Temporal-

sierung des Urteilens.<sup>21</sup> Jedes Urteil ist stets das vorletzte, weil es durch ein nächstes wiederum aufgehoben wird, aber jedes wird festgehalten, als wäre es das letzte.

Betrachten wir das eben angeführte Zitat genauer. Montaigne wechselt hier von der Ebene der sich widerstrebenden Philosophenmeinungen („cette diversité et division infinie“) auf die Ebene der diachronen Urteilsbildung des Individuums („l'incertitude que chacun sent en soy“): Auch hier wechseln sich widersprechende Urteile ab, auch hier finden wir uns als die überzeugten Dogmatiker unserer selbst. Wir wissen zwar, dass wir diese Urteile immer wieder aushebeln, dennoch halten wir an ihnen fest. Montaigne beschreibt sich selbst als Subjekt dieses naturwüchsigen psychischen Prozesses. Aber wie könnte man übersehen, dass Montaigne einen äußerst unvoreilhaften Zustand beschreibt? Dies wird in der unmittelbaren Fortsetzung des Zitats deutlich: „N'est-ce pas sottise de me laisser tant de fois piper à un guide? Pour cette cy il faut abandonner les biens, l'honneur, la vie et le salut, et tout.“ (II, 12, 563) Montaigne beschreibt hier den Krankheitszustand, den der Pyrrhoniker zu therapieren wünscht. Er spricht von sich als einem therapiebedürftigen Alltagsdogmatiker, den er von einer reflektierten Warte aus betrachtet. Die *Essais* unterscheiden sich vom *Grundriss* unter anderem dadurch, dass Montaigne sich selbst zum Gegenstand macht. Anders als Sextus stellt sich Montaigne auch als Urteilenden, Hinundhergerissenen, Unwissenden und Irrenden dar. Er spricht nicht nur aus der philosophischen Metaposition, aus der unterschiedliche theoretische Ansichten über die Natur der Dinge gegeneinander ausgespielt werden. Montaigne tritt in den *Essais* doppelt auf, einmal als reflektierende Instanz und einmal als Objekt der Darstellung. Das gibt Montaigne die Möglichkeit, sich nicht nur im Zustand des ruhigen Gegeneinanderausspielens unterschiedlicher Meinungen zu zeigen, sondern auch im Zustand der unruhigen Position zwischen unterschiedlichen Meinungen. Es ist darum nicht einsehbar, weshalb die Entgegensetzung der Meinungen nicht auch diachron erfolgen kann. Der Pyrrhoniker befindet sich ja nicht vor einer geschlossenen Menge von Sachverhalten und Meinungen, die er nun gegeneinander aufrechnet. Vielmehr tauchen neue Sachverhalte und neue Meinungen auf, die ihn aus der Ruhe bringen (PH I, 34).

Wie sieht schließlich die Entgegensetzung gleichwertiger Meinungen aus? Ein Einwand lautet, dass sich Montaigne nicht einmal mehr imstande sieht, bei sich ein Gleichgewicht als Vorbedingung der Enthaltung zu erzielen.<sup>22</sup> Wie gelangt er ohne *isostheneia* überhaupt zu einer *epoché*? Zunächst ist

21 Vgl. Tournon: *Suspense* (Anm. 4).

22 So Brahami: *Le travail* (Anm. 2). Vgl. auch den Essay II, 14, in dem Montaigne meint, dass es keine zwei völlig gleichwertigen Meinungen oder Objekte geben kann, da wir immer eine Neigung eher zur einen als zur anderen Seite empfinden.

darauf hinzuweisen, dass Montaigne wie Sextus auf den Dogmatiker zielt: „Vous sentant bandé et préparé d’une part, je vous propose l’autre de tous le soing que je puis, pour esclairer votre jugement, non pour l’obliger.“ (III, 9, 1033) Die Entgegensetzung zielt auf die Urteilskraft des Dogmatikers. Es geht um eine Aufklärung der dogmatischen Urteilskraft („esclairer votre jugement“). Damit der Dogmatiker von seinen bisherigen Urteilen Abstand nehmen kann, muss ihm ein Gegengewicht präsentiert werden, das über eine gewisse intersubjektive Plausibilität verfügt. Das festgefahrene Urteil des Dogmatikers soll durch die Entgegensetzung außer Kraft gesetzt und aufgehoben werden. Die Aufklärung der Urteilskraft des Dogmatikers besteht nicht im Ersatz durch das richtige Urteil („non pour l’obliger“). Vielmehr soll er durch die Entgegensetzung veranlasst werden, sein Urteil zu reflektieren und aufzuheben. Die Ausübung der Urteilskraft besteht bei Montaigne also nicht nur in der irrenden Tätigkeit der Zustimmung (Objekt der Darstellung), sondern in der Aufhebung bisher unterhaltener Zustimmungen (reflektierende Instanz).

Es scheint mir somit mehr als plausibel, Montaigne als pyrrhonischen Philosophen zu betrachten. Auch wenn Montaigne nirgends ausdrücklich sagt, dass er ein Skeptiker ist, so liegt es doch auf der Hand, dass er das therapeutische, antidogmatische, intersubjektive Ziel, die dynamische Methode (und – wie wir noch sehen werden – die Tropen) übernimmt. Es wäre auch schwer verständlich, warum er die pyrrhonische Skepsis als die wahrscheinlichste, nützlichste und heilsamste Philosophie loben sollte, nur um sich ihr dann nicht auf seine Art anzuschließen. Im Folgenden möchte ich nun einige Argumente vorstellen, die zeigen sollen, welche Ausprägungen Montaigne der pyrrhonischen Skepsis gibt.

### III. Perspektivismus und Vernunftskepsis

Die „Apologie“ war nicht allein einflussreich aufgrund ihrer Skepsis, sondern ebenso aufgrund der Verteidigung der Tierversunft.<sup>23</sup> Montaignes Diskurs über die Vernunft der Tiere ist Teil seiner Skepsis, sie ist ein Gegendiskurs im Sinne der pyrrhonischen *dynamis antitbetiké*. Was Montaigne zugunsten der Vernunft der Tiere vorbringt, muss insgesamt als skeptischer Gegendiskurs gegen eine dogmatisch gesetzte, anthropologische Differenz gelesen werden, gegen eine Differenz, die den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier in der Vernunft sieht. Wenn Montaigne sich der Vernunft

23 Thierry Gontier: *De l’homme à l’animal. Paradoxes sur la nature des animaux*, Montaigne et Descartes. Paris 1998; Verf.: *Anthropologische Differenz* (Anm. 15); ders.: *Tierphilosophie*. Hamburg 2008, S. 44–54.

der Tiere zuwendet, dann tut er dies einerseits, um die Position anzugreifen, dass nur der Mensch ein denkendes und mithin ein vernünftiges Wesen ist, andererseits um die Behauptung in Zweifel zu ziehen, dass der Mensch aus dem Denken und aus der Vernunft begriffen werden soll. Diese Argumentation ist gegen jede Form von exklusivem Rationalismus gewendet, der dem menschlichen Geist als Ab- und Ebenbild des göttlichen Geistes eine weitreichende Erkenntnisfähigkeit zuschreibt. Diese rationalistische Doktrin hat Edward Craig als „Image of God Doctrine“ bezeichnet. Craig weist darauf hin, dass diese Doktrin eng mit dem prinzipiell für uns erreichbaren Ideal einer vollkommenen Einsicht in die Beschaffenheit der Wirklichkeit verbunden ist. Als Ebenbild Gottes vermag der Geist des Menschen die Welt ebenso zu erkennen wie Gott sie erkennt, gleichsam von einem absoluten Standpunkt aus.<sup>24</sup> Montaignes Pyrrhonismus hingegen betont die Perspektivität der Erkenntnis. Er argumentiert gegen das Ideal vollkommener Einsicht aufgrund der konstitutiven Beschränktheit und unvermeidlichen Perspektivität unserer kognitiven Vermögen. In diesem Zusammenhang greift Montaigne auf das letzte der oben genannten Merkmale der pyrrhonischen Skepsis zurück, die Tropen.

Zum reichen Argumentationsinventar der Pyrrhoniker gehören die Tropen. Diese ‚Tropen der Zurückhaltung‘ sind ein Arsenal von Argumentationsstrategien, die dem Skeptiker dazu dienen, Argumente und Gegenargumente, Meinungen und Gegenmeinungen in einen Zustand des Gleichgewichts zu bringen. Zurecht wird deren Einsatz als ein entscheidendes Charakteristikum der pyrrhonischen Skepsis betrachtet.<sup>25</sup> Bei Sextus finden sich unterschiedliche Sammlungen. Bekannt sind die fünf Tropen, die aus dem Widerstreit, dem unendlichen Regress, der Relativität, der dogmatischen Voraussetzung und der Dialele (*petitio principii* oder Zirkelschluss) bestehen. Regress, Voraussetzung und Dialele gehören in philosophischen Debatten zu Standarderwägungen. Spezieller sind Widerstreit und Relativität. Der Widerstreit resultiert aus der Tatsache, dass es unter den Philosophen zu den meisten relevanten Fragen eine Vielzahl widersprechender Theorien gibt. Es steht kein Kriterium der Entscheidung über die Wahrheit und Falschheit der betreffenden philosophischen Theorien zur Verfügung. Angesichts dessen hält der Skeptiker seine Zustimmung und sein Urteil über die betreffenden Fragen und die vorgeschlagenen Antworten zurück. Der Relativitätstropus ist zugleich der zentrale achte Tropus des weitreichendsten Argumentationsarsenals der pyrrhonischen Skepsis, der sogenannten ‚zehn Tropen des Aenesidemus‘ (PH I, 36-39). Allgemein gesprochen dienen sie dazu, Hinsichten oder Perspektiven zu finden, unter

24 Edward Craig: *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford 1987.

25 David Sedley: *The Motivation of Greek Skepticism*. In: M. Burnyeat (Hg.): *The Skeptical Tradition*. Berkeley u. Los Angeles 1983, S. 9-30.



denen Aussagen oder Sachverhalte relativ zu X sind.<sup>26</sup> Die zehn Tropen formulieren Kandidaten für X. Der erste Tropus argumentiert hinsichtlich „der Unterschiedlichkeit der Lebewesen“. Aus ihm wird Montaigne aber weitreichendere Folgerungen ziehen als Sextus. Sextus beruft sich auf die unterschiedliche physiologische Beschaffenheit der Sinne bei verschiedenen Lebewesen und behauptet, dass dadurch wahrgenommene Gegenstände unterschiedlich erscheinen müssen. Dass dem so sei, folgert Sextus per analogiam aus den Wahrnehmungserfahrungen bei Menschen. So erscheinen uns, wenn wir unsere Augäpfel ein wenig quetschen, die Dinge länger und höher als wenn wir sie mit unberührten Augen betrachten. Sextus folgert, dass Lebewesen mit länglichen oder schrägen Pupillen, wie etwa Katzen oder Ziegen, dieselben Dinge anders erscheinen müssen als uns:

Wenn aber dieselben Dinge entsprechend der Verschiedenheit der Lebewesen ungleichartig erscheinen, dann werden wir zwar imstande sein zu sagen, wie der zugrundeliegende Gegenstand von uns angesehen wird, wie er aber seiner Natur nach ist, darüber werden wir uns zurückhalten. Denn wir können selbst auch nicht zwischen unseren Vorstellungen und denen der anderen Lebewesen entscheiden, weil wir selbst ein Glied des Widerstreites sind und deshalb eher der entscheidenden Instanz bedürfen, als dass wir selbst urteilen können. (PH I, 59)

Nehmen wir an, die Eigenschaft F (etwa „gut schmeckend“) werde einem Gegenstand a aus der Perspektive des Menschen zugeschrieben, die widersprechende Eigenschaft F\* (etwa „schlecht schmeckend“) aus derjenigen eines beliebigen Tiers. Ob nun aF oder aF\* dem tatsächlichen Sachverhalt entsprechen, kann nicht ausgemacht werden. Wenn wir im Falle eines Widerstreits zwischen aF und aF\* ein Urteil fällen wollen, so können wir das allein aus unserer Wahrnehmungsperspektive. Wir selber sind ein „Glied des Widerstreits“. Eine „entscheidende Instanz“ müsste gefunden werden, die eine Perspektive unabhängig von unserer Perspektive zur Verfügung stellt. Natürlich wäre auch diese Perspektive wiederum nur eine andere und selbst wiederum „Glied des Widerstreits“. Das hindert freilich nicht, dass wir aF eingeschränkt behaupten können, nämlich relativ zu unserer Perspektive.

Montaigne interessiert sich nun weniger dafür, ob wir einem bestimmten Objekt a eine bestimmte Eigenschaft F (oder F\*) zuschreiben und ob wir so eine wahre Aussage über die Beschaffenheit von a treffen können, sondern zielt auf die Perspektivität selbst. Die „Apologie“ artikuliert einen von der pyrrhonischen Skepsis ausgehenden generellen Perspektivismus.<sup>27</sup> Gemäß der skeptischen Argumentation sind die Erkenntnisse des Menschen relativ

<sup>26</sup> Striker: *Essays* (Anm. 17), S. 116-134.

<sup>27</sup> Die „Apologie“ diskutiert auch viele spezielle Facetten des Perspektivismus oder Relativismus; vgl. zum Sprachrelativismus (II, 12, 553-554), zum erkenntnistheoretischen Perspektivismus (II, 12, 561-562), zum in der Renaissance beliebten Klimarelativismus (II, 12, 575), zum Perspektivismus allgemein (II, 12, 580-581), zum ontologischen Relativismus (II, 12, 599-600), zum kulturellen und ethischen Perspektivismus die *Essays* I, 23 und II, 14.

zu dessen Perspektive. Die Welt stellt sich ihm unter einer bestimmten Perspektive dar. Es ist daher denkbar, dass die Tiere eine Perspektive haben, der gemäß sich die Welt ihnen ganz anders darstellt als uns.

Montaigne baut hier eine komplizierte Argumentation auf. Zunächst geht er von der empiristisch-aristotelischen Prämisse aus, dass die Sinne Anfang und Ende der Erkenntnis seien (II, 12, 588) und unterstreicht, dass es um die Perspektivierung der menschlichen Erkenntnis geht. Ausdrücklich betont er, dass die menschlichen Augen die Dinge nur entsprechend der Art ihrer Erkenntnisfähigkeit aufnehmen können (II, 12, 535). Vor dem Hintergrund der Perspektivierung der Erkenntnis richtet sich Montaigne (anders als Sextus) auf die Sinne selbst und weniger auf deren Erkenntnisobjekte.<sup>28</sup> Montaignes Vermutung lautet nun, dass es mehr Sinne geben kann, als der Mensch besitzt. Dass es Lebewesen gibt, denen unsere Sinne fehlen, ergibt sich beispielsweise daraus, dass sinnlich depravierte Tiere existieren. Natürlich bemerken diese Tiere diesen Mangel nicht, denn sie haben keinen Sinn für die fehlenden Sinne. Ebenso wenig können wir herausfinden, ob und welche Sinne uns fehlen, denn die Sinne können einander nicht erkennen. Weder erkennt das Gehör den Gesichtssinn oder der Gesichtssinn das Gehör, noch lässt sich der Tastsinn riechen und so weiter. Da die Sinne gemäß der Argumentationsprämisse Anfang und Ende unserer Erkenntnis sind, können wir keine anderen Erkenntnismittel heranziehen. Doch die Struktur der Argumentation lässt sich auch auf nicht-sinnliche kognitive Vermögen übertragen.

Nun fragt Montaigne weiter, ob sich nicht einige erstaunliche Fähigkeiten gewisser Tiere daraus erklären lassen, dass sie andere, vielleicht sogar angemessenere Sinne besitzen als wir. Um die Pointe besser zu erkennen, kann man darauf achten, welche Momente der Argumentation aus Quellen übernommen und was hinzugefügt wird. So übernimmt Montaigne Sextus' Beispiel der auf einen Apfel bezogenen Sinneseindrücke, das Sextus bei der Behandlung des dritten Tropus – der Verschiedenheit der Sinne bei einem einzelnen Lebewesen – anführt und bemerkt, es sei fraglich, wie sich unsere Sinneseindrücke zu den tatsächlichen Eigenschaften des Apfels verhalten. Sextus vermutet, dass der Apfel mehr, weniger oder andere Qualitäten haben kann, als uns erscheinen (PH 1, 94) und verweist auf eine blinde und gehörlose Person, für die der Apfel lediglich drei Arten von sinnlichen Eigenschaften hat (Geruch, Geschmack, Gefühl). Analog dazu können

28 Montaigne schreibt: „La premiere consideration que j'ay sur le subject des sens, c'est que je mets en doute que l'homme soit prouue de tous sens naturels. Je voy plusieurs animaux qui vivent une vie entiere et parfaite, les uns sans la veue, autres sans l'ouye: qui sçait si en nous aussi il ne manque pas encore un, deux, trois et plusieurs autres sens? car, s'il en manque quelqu'un, nostre discours n'en peut decouvrir le defect. C'est le privilege des sens d'estre l'extreme borne de nostre apercevanche: il n'y a rien au delà d'eux qui nous puisse servir à les decouvrir; voire ny l'un sens n'en peut decouvrir l'autre.“ (II, 12, 588)

auch wir nur die unseren Sinnen entsprechenden Eigenschaften des Apfels wahrnehmen. Von jenen Qualitäten, die über unsere Sinne hinausgehen, wissen wir nichts (PH 1, 96-97). Diese Gedankenführung wird in der „Apologie“ übernommen. Montaigne geht aber weiter. Man kann sagen, dass er den ersten und den dritten Tropus des Sextus verbindet, indem er die Vermutung aufstellt, dass die uns unzugänglichen Eigenschaften der Dinge den divergierenden Sinnen der Tiere zugänglich sein könnten. Wenn Tiere über andere, mehr oder angemessenere Sinne verfügen, dann verfügen sie möglicherweise über eine andere, eine erweiterte oder angemessenere Perspektive auf die Welt.

Montaigne führt eine ganze Palette von Beispielen erstaunlicher Fähigkeiten bei Tieren an, etwa den Zeitsinn des Hahns, die Unterscheidung zwischen gefährlichen und ungefährlichen Tieren bei Küken oder die Kenntnis gewisser Tiere von heilenden Kräutern. Diese Beispiele übernimmt Montaigne teilweise direkt von Seneca.<sup>29</sup> Auch an anderen Stellen beruft sich Montaigne auf solche erstaunlichen Fähigkeiten bei Tieren und verweist auf die Herstellung von Bienenwaben und Spinnennetzen (II, 12, 455). Auch hier stammen die Beispiele von Seneca.<sup>30</sup> Während aber Seneca diese Fähigkeiten als Ergebnis einer eingeborenen Disposition betrachtet,<sup>31</sup> schreibt Montaigne sie versuchsweise einer besonderen Sinnesmodalität oder einem höheren kognitiven Vermögen zu. Da unsere Erkenntnisse ihren Ausgang bei den Sinnen nehmen und sich die Welt relativ zu unseren sinnlichen Vermögen darstellt, stellt sich uns auch nur eine Welt relativ zu unserer kognitiven Perspektive dar:

Qu'un homme entendu imagine l'humaine nature produicte originellement sans la veue, et discoure combien d'ignorance et de trouble luy apporteroit un tel defect, combien de tenebres et d'aveuglement en nostre ame: on verra par là combien nous importe à la cognoissance de la verité la privation d'un autre tel sens, ou de deux, ou de trois, si elle est en nous. Nous avons formé une verité par la consultation et concurrence de nos cinq sens; mais à l'avanture falloit-il l'accord de huit ou de dix sens et leur contribution. (II, 12, 590)

Montaigne spricht davon, dass wir die unterschiedlichen Sinne dazu gebrauchen, unsere Überzeugungen über die Eigenschaften der Dinge zu rechtfertigen. Er formuliert die Ansicht, dass auch unsere Erkenntnis der Wahrheit und unser Bild der Welt relativ zu unserer kognitiven Ausstattung und dementsprechend perspektivisch sind. Wenn Tiere über andere, vielleicht sogar adäquatere Sinnesmodalitäten verfügen und ebenso wie wir mit höheren kognitiven Vermögen ausgestattet sind, dann kann man annehmen, dass sie in einer anderen Welt leben, andere Dinge denken und erkennen als

29 Ep. XX, 121, 19.

30 Ep. XX, 121, 22.

31 Ep. XX, 121, 19 u. 23.

wir. Diesen Schluss hat Montaigne früher in der „Apologie“ bereits implizit gezogen: „Or ces effets que nous reconnoissons aux autres animaux, plus grands que les nostres, tesmoignent en eux quelque faculté plus excellente qui nous est occulte.“ (II, 12, 469) Das beschließt die Argumentation. Zusammengefasst enthält sie die folgenden Schritte:

- (1) Die Sinne sind die Quellen aller Erkenntnisse über die Welt (diese Voraussetzung übernimmt Montaigne, muss sie aber nicht teilen).
- (2) Die Welt stellt sich den unterschiedlichen Lebewesen relativ zu ihren Sinnen dar (diese perspektivistische Voraussetzung ist ein zentrales Element der pyrrhonischen Tropen).
- (3) Sinnlich depravierte Tiere (und Menschen) haben weniger Sinne als Quellen ihrer Erfahrungen zur Verfügung. Die Welt stellt sich ihnen eingeschränkt dar.
- (4) Aufgrund einer Analogie aus (3) gewinnen wir eine Vorstellung davon, dass es möglich ist, dass einige Lebewesen über andere, mehr oder adäquatere Sinnesmodalitäten verfügen als Menschen.
- (5) Einige erstaunliche Fähigkeiten von Tieren lassen vermuten, dass sie über andere, mehr oder adäquatere Sinnesmodalitäten verfügen als Menschen.
- (6) Aus (4) und (5) ergibt sich die Vermutung, dass der Mensch nicht mit allen Sinnesmodalitäten ausgestattet ist.
- (7) Aus (1), (2) und (6) ergibt sich, dass die Perspektive des Menschen eingeschränkt ist und dass er keine vollständige Kenntnis der Welt hat.
- (8) Aus (1), (2) und (5) ergibt sich, dass die Welt sich gewissen Tieren möglicherweise anders, reichhaltiger oder adäquater zeigt als dem Menschen.

Die epistemologischen Möglichkeiten des Menschen sind durch seine natürliche kognitive Ausstattung beschränkt. Dieser zunächst sehr defensive Vorbehalt wird von Montaigne durch die soeben rekonstruierte Argumentation offensiv gewendet. Sie geht davon aus, dass dem Tier eine eigenständige kognitive Perspektive auf die Welt zukommt, die sich aber möglicherweise vom Menschen so stark unterscheidet, dass man davon sprechen kann, dass sich die Welt relativ zur Perspektivität der Tiere anders ausnimmt. Montaigne bedient sich in dieser Überlegung der skeptischen Tropen, um dem Subjektivismus der pyrrhonischen Skeptiker eine neue Wendung zu geben: Der Perspektivismus ist der Subjektivismus der Gattung(en).

#### IV. Erfahrungsskepsis und Konventionalismus

Zu Beginn des Essays „De l'experience“ schreibt Montaigne: „Il n'est desir plus naturel que le desir de connoissance. Nous essayons tous les moyens qui nous y peuvent mener.“ (III, 13, 1065) Offenbar wird hier der Beginn von Aristoteles' *Metaphysik* zitiert, nämlich: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.“ (Met. I 980a) Betrachten wir das Verhältnis beider Passagen etwas genauer. Warum spricht Montaigne bloß von einem natürlichen Streben („desir naturel“) und nicht vom Menschen, der natürlicherweise strebt? Der Beginn der *Metaphysik* legt nahe, dass der Mensch gleichsam der Motor des Strebens nach Wissen ist, oder besser: seine Natur besteht im Streben nach Wissen. Montaigne hingegen spricht nur von einem Streben nach Wissen („desir de connoissance“), als ob das Streben selbst der Motor wäre. Der Mensch, so scheint es, ist eher der Getriebene des natürlichen Strebens nach Wissen. Als Skeptiker bezweifelt Montaigne, dass Wissen ein intrinsisch wertvolles Ziel oder ein höchstes Gut ist, deshalb kann das Streben nach Wissen, das den Menschen offenbar natürlicherweise antreibt, einfach als natürliche Tatsache und nicht als normatives Gut betrachtet werden. Aus der natürlichen Tatsache folgt für Montaigne nicht, dass es gut ist nach Wissen zu streben. Als Skeptiker betrachtet er das Streben nach Wissen immer auch als Anstiftung zum Dogmatismus. Das Streben nach Wissen ist eher eine Disposition zu einer Krankheit der Seele.

Beachtet man Montaignes skeptische Haltung gegenüber diesem urtümlichen philosophischen Motiv, dem Streben nach Wissen, kann man den Titel des Essays „De l'experience“ als Frage auffassen: Was sollen wir von der Erfahrung als einer Quelle von Wissen halten? Natürlich machen wir Erfahrungen. Montaigne beschreibt in diesem Essay (und in den *Essais*) eine Reihe von Erfahrungen, nämlich Erfahrung mit sich, mit Dingen des Alltags, Freunden, Feinden und Zeitläuften. Aber was bedeutet es, die Erfahrung als einen philosophischen Begriff und als Wissensquelle zu nehmen? Um Montaignes Kritik der Erfahrung zu verstehen, muss man sich an die ersten Seiten der *Metaphysik* erinnern. Aristoteles erweist sich dort als Empirist, denn unsere Erkenntnis hebt mit der Sinneserfahrung an. Die Sinne vermögen Einzeldinge zu unterscheiden. Diese Informationen werden im Gedächtnis gespeichert und eine Vielzahl von Erinnerungen an dieselbe Sache konstituiert schließlich eine Erfahrung (Met. I 980b). Erfahrungen sind das Fundament der praktischen Künste und der Wissenschaften. Die Künste bilden sich heraus, sobald man aufgrund von Ähnlichkeitsrelationen zwischen verschiedenen Erfahrungen Generalisierungen vornehmen kann. Die Wissenschaft entsteht, wenn man die wahren Ursachen für diese Generalisierungen angeben kann. Wissen und Erkenntnis formen sich also aufgrund von Generalisierungen, deren Grundlage die Erfahrung ist, deren

Grundlage wiederum die Sinneserfahrung ist. Montaigne jedoch bezweifelt die Möglichkeit der Generalisierung. Er schreibt:

La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d'autant qu'ils sont toujours dissemblables: il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et la variété. Et les Grecs, et les Latins, et nous, pour le plus exprès exemple de similitude, nous servons de celui des oeufs. Toutefois il s'est trouvé des hommes, et notamment un en Delphes, qui recognoissoit des marques de difference entre les oeufs, si qu'il n'en prenoit jamais l'un pour l'autre; et y ayant plusieurs poules, sçavoit juger de laquelle estoit l'oeuf. La dissimilitude s'ingere d'elle mesme en nos ouvrages; nul art peut arriver à la similitude. (III, 13, 1065)

Wenn wir Erfahrungen verallgemeinern, müssen wir die Objekte der Erfahrung untereinander vergleichen. Doch wie ist ein solcher Vergleich möglich, wenn die Dinge unähnlich, verschieden und veränderlich sind? Montaignes Beispiel will zeigen, dass auch bei Objekten wie Eiern noch Unterschiede zu finden sind. Dem fügt Montaigne hinzu: „Jamais deux hommes ne jugeront pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme hommes à divers heures.“ (III, 13, 1067) Nicht nur die Gegenstände der Erfahrung sind verschieden, auch unsere Erfahrungen und Urteile selbst sind sowohl intersubjektiv als auch intrasubjektiv variabel. Montaignes Frage lautet also: Was berechtigt uns nun dazu, Ähnlichkeitsklassen herzustellen und so Generalisierungen vorzunehmen? Die Dinge, so Montaigne, sind vielfältig, veränderlich und verschieden. Ein Pyrrhoniker kennt die wahre Natur der Dinge nicht, und deshalb *behauptet* Montaigne natürlich nicht, die Natur der Dinge sei „la diversité et la variété“. Vielmehr erscheinen uns die Dinge so. Deshalb schreibt er: „Il n'est aucune qualité si universelle *en cette image des choses* que la diversité et variété“ (III, 123, 1065, meine Hervorhebung). Die Dinge erscheinen also vielfältig, veränderlich und verschieden, und deshalb lassen sich weder Ähnlichkeitsklassen herstellen noch Generalisierungen vornehmen. Doch dann sind erfahrungsbasierte Berufe, Künste und Wissenschaften ohne Grundlage. Andererseits betreiben wir doch aber Berufe, Künste und Wissenschaften. Sollten dies Illusionen der Einbildungskraft sein? Wir finden uns vor einer pyrrhonischen Situation, nämlich der Entgegensetzung zweier Vorstellungen, die der Bodenlosigkeit unserer erfahrungsbasierten Tätigkeiten einerseits und die der tatsächlichen Vorhandenheit und des Vollzugs dieser Tätigkeiten.

Es ist rückblickend leicht zu sehen, dass Montaigne hier Zweifel hinsichtlich *induktiver* Schlüsse anmeldet. Anders als David Hume verweist er jedoch nicht auf das Problem der zirkulären Projektion vergangener Erfahrungen in die Zukunft, sondern bezieht sich auf ein Problem der Generalisierung gemachter Erfahrungen aufgrund der Verschiedenheit und Vielfalt der Dinge. Meiner Erachtens versucht Montaigne zu zeigen, dass



wir bereits allgemeiner Raster bedürfen, um die Vielzahl der Erfahrungen zu ordnen und zu generalisieren. Die Generalisierung erfolgt somit nicht aufgrund der Erfahrungen; sondern aufgrund von vorgängigen, verallgemeinernden Rastern konstituieren, sammeln und interpretieren wir erst Erfahrungen. Die dazu notwendigen Raster nennt Montaigne „Gewohnheiten“. Anders als Hume, der oft so spricht, als würde er sich lediglich auf individuelle Gewohnheiten beziehen, meint Montaigne die Gewohnheiten einer bestimmten historischen Gemeinschaft. Wie ist dies zu verstehen?

Der pyrrhonische Skeptiker, so haben wir anhand des fünften Merkmals gesehen, orientiert sich praktisch an den Gewohnheiten und Traditionen seiner Gemeinschaft. Es ist, so Montaigne, die Not, welche die Menschen gemeinschaftlich zusammenführt, und daraus entstehen Gewohnheiten und Gesetze.<sup>32</sup> Ein Mensch gehört einer solchen Gemeinschaft nur kontingenterweise an, und doch macht sie ihn erst zu dem, was er ist: „[...] nous prenons les hommes obligez desjà et fromez à certaines coustumes“ (III, 9, 957); „[...] nous les [*die Gewohnheiten*] humons avec le lait de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veüe, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train.“ (I, 23, 115) Im Essay über die Erfahrung schreibt Montaigne zusammenfassend: „C'est à la coustume de donner forme à nostre vie, telle qu'il luy plaist; elle peut tout en cela.“ (III, 13, 1080, vgl. 1082-1083) Die Ausbildung unserer praktischen, kognitiven und moralischen Vermögen sind bedingt durch kulturelle Gewohnheiten. Diesen Konventionalismus fasst Montaigne in der Formel der zweiten Natur:<sup>33</sup> „L'accoustumance est une seconde nature, et non moins puissante. Ce qui manque à ma coustume je tiens qu'il me manque.“ (III, 10, 1010) Es gibt (auch hier) nur die immanente Perspektive. Der Konventionalismus kann selbst nicht weiter begründet werden, denn jede Begründung führt wiederum auf ihn zurück. Es gibt also keinen Ort außerhalb der überkommenen Gewohnheiten – außer andere, wiederum kontingente Lebensformen („formes de vie“). Aus diesem Grund erschien Montaigne die Entdeckung der Neuen Welt und damit die Entdeckung neuer, ungewöhnlicher Lebensformen so aufregend, denn nicht nur zeigte dies, wie Gewohnheiten unterschiedliche Lebensformen ausbilden (so dass wir auch aufgrund der Erfahrung mit unserer Lebensform hinsichtlich der Natur des Menschen nicht generalisieren dürfen), sondern bot darüber hinaus eine in kritischer Absicht benutzbare Alternative zur eigenen Lebensform.

32 „La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette cousture fortuite se forme après en loix.“ (III, 9, 956)

33 Zu dieser Formel in der juristischen Diskussion der Renaissance vgl. Ian Maclean: Interpretation and meaning in the Renaissance. The case of law. Cambridge u.a. 1992, S. 173f. Maclean verweist dabei auf den weiten semantischen Horizont von Gewohnheit (*consuetudo*): „it covers customary law, local mores, folk memory, popular consensus, even culture in general (custom as *altera natura*).“

Wie ist nun Montaignes Konventionalismus auf das Problem der Erfahrung zu beziehen? Gewohnheiten und Traditionen bringen Modelle der Wahrnehmung und der Erfahrung hervor, und diese Modelle scheinen dafür verantwortlich, dass wir Ähnlichkeiten zwischen den Dingen feststellen können. Wir werden auf bestimmte Ähnlichkeiten hingewiesen und abgerichtet, die sich in unserer Gemeinschaft als nützlich und praktisch erwiesen haben. Montaigne bedient sich in dieser Überlegung der praktischen Kriterien der pyrrhonischen Skepsis, um dem Relativismus der pyrrhonischen Skeptiker eine weitere Wendung zu geben: Der Konventionalismus ist der Subjektivismus historischer Lebensformen.

## V. Hermeneutische Skepsis

Perspektivismus und Konventionalismus sind Formen epistemologischer Skepsis. Epistemologische Skepsis richtet sich gegen objektive Erkenntnisansprüche und zweifelt, ob wir etwas zu erkennen beanspruchen können. Doch Zweifel an der Erkenntnis oder Existenz von materiellen Objekten, an der Möglichkeit der Erfahrung und an der Zuverlässigkeit kognitiver Vermögen betreffen nur eine Form der Skepsis. Die Skepsis der frühen Neuzeit ist agil und vielfältig. Ihre Zweifel richten sich auch auf das Verstehen und auf die Zuverlässigkeit der Interpretation von Texten. Diese „hermeneutische Skepsis“ artikuliert nicht Sinnes-, sondern Sinnzweifel. Im Essay „De l'expérience“ bringt Montaigne die hermeneutische Skepsis wie folgt auf den Punkt:

Qui ne diroit que les glosses augmentent les doutes et l'ignorance, puis qu'il ne se voit aucun livre, soit humain, soit divin, auquel le monde s'embesongne, duquel l'interpretation face tarir la difficulté? [...] Trouvons nous pourtant quelque fin au besoin d'interpreter? [...] Il y a plus affaire à interpreter les interpretations qu'à interpreter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre subject: nous ne faisons que nous entregloser. (III, 13, 1067-1069).

Anhand des folgenden Abschnitts aus „De l'expérience“ möchte ich einige Aspekte der hermeneutischen Skepsis Montaignes herausarbeiten.

J'ay veu en Allemagne que Luther a laissé autant de divisions et d'altercations sur le doute de ses opinions, et plus, qu'il n'en esmeut sur les ecritures saintes. Nostre contestation est verbale. Je demande que c'est que nature, volupté, cercle, et substitution. La question est de paroles, et se paye de mesme. Une pierre c'est un corps. Mais qui presseroit: Est corps qu'est-ce? – Substance, – Et substance quoy? ainsi de suite, acculeroit en fin le respondant au bout de son calepin [Wörterbuch]. On eschange un mot pour un autre mot, et souvent plus incogneu Je sçay mieux que c'est qu'homme que je ne sçay que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable. Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois: c'est la teste de Hydra. (III, 13, 1069)

Ausgangspunkt sind die Reformation und ihre ‚hermeneutischen Bürgerkriege‘. Es handelt sich weder um eine weit hergeholte Metaphorik noch um eine Verharmlosung, wenn Montaigne die kriegerischen Auseinandersetzungen um die rechte Auslegung der Heiligen Schrift als Verbalstreite bezeichnet. Nicht geht es um bloße Wortstreite, sondern um den Zugang zur Wahrheit. Am Anfang steht Luthers Bemühen um den einfachen und eigentlichen Sinn der Heiligen Schrift, was jedoch nicht nur Zweifel hinsichtlich des Sinns der Heiligen Schrift aufwirft, sondern auch hinsichtlich der Auslegungen selbst. Das zeigt Montaigne nun nicht mit exegetischen Argumenten, sondern zunächst mit Sprachzweifeln. Er meint, er wisse besser, was ein Mensch sei, als es ihm die Definition von ‚Mensch‘ als ‚vernünftiges sterbliches Lebewesen‘ zu verstehen geben könnte. Weiterhin kann die Definition eines Wortes uns nichts lehren. Diese beiden Probleme werden auch in den Schriften von Sextus Empiricus aufgeworfen. Er weist auf das erste Problem – das der Definition – hin, indem er sagt, „dass die Definition zur Erkenntnis der Dinge unnötig ist“. Man versteht die Definition nicht, wenn man das definierte Ding nicht schon kennt (PH, II, 207). Ebenso könne man durch die Sprache – dies das zweite Problem – nichts lernen. Wenn nämlich die Sprache etwas bedeutet, dann aufgrund konventioneller Zuordnungen von Wort und Sache. Wer die Sache aber nicht schon kennt, kann durch die Sprache nichts über sie lernen (PH III, 267-269). Montaigne greift offensichtlich auch auf die skeptische Standardtrope des infiniten Regresses zurück (PH I, 166). Die Erklärung oder Definition eines Begriffs erfolgt durch eine Reihe weiterer Begriffe, die wiederum selbst erklärt werden müssen und so weiter. Der Bedrängte gerät an die Grenzen seines endlichen Vokabulars. Das ermöglicht nicht einen Zugriff auf den Sinn, sondern fördert die Sinnzweifel, da die Erklärung oder Definition eines Begriffs den Sinn nicht identifiziert, sondern diversifiziert. Der sinnskeptische Einsatz der Regresstrobe stimmt mit zwei Prinzipien überein, auf welche Montaigne in seinen *Essais* häufig zurückgreift. (a) In den Essays „Des noms“ (I, 46) und „De la gloire“ (II, 16) verweist Montaigne darauf, dass Name und Sache zweierlei sind. Zwar verweist der Name auf die Sache, doch er ist ihr ganz und gar äusserlich: „Il y a le nom et la chose: le nom, c’est une voix qui remerque et signifie la chose; le nom, ce n’est pas une partie de la chose ny de la substance, c’est une piece estrangere jointe à la chose, et hors d’elle.“ (II, 16, 618) Definitionen treffen nicht den Gegenstand, sondern nur den Namen, es sind Nominaldefinitionen. Daher führen sie im Regress lediglich zu weiteren Worten: Man tauscht ein Wort für ein anderes.<sup>34</sup> (b) Montaigne betont stets Differenz und Diversität

34 Montaignes Sprachkritik weist Übereinstimmungen mit derjenigen des anti-aristotelischen Skeptikers Francisco Sanchez auf, vgl. Franciscus Sánchez: *Quod nihil scitur*/Dass nichts gewusst wird (Einleitung und Anmerkungen von Kaspar Howald; Übersetzung von Damian

gegenüber Ähnlichkeit und Einheit: „[I]l n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et la variété. [...] La dissimilitude s'ingere d'elle mesme en nos ouvrages; nul art peut arriver à la similitude [...] La ressemblance ne faict pas tant un comme la difference faict autre.“ (III, 13, 1065)<sup>35</sup> Die Entropie der Diversität wirkt naturgemäß und von selbst, und es sind die natürliche und historische Vielfalt, die ein gültiges Urteil verunmöglichen. Versuche der Vereinheitlichung führen lediglich zu weiteren Diversifikationen. Der Gedanke der Diversität gilt auch für das Sinnverstehen, insbesondere für den Versuch, Sinn durch Interpretation in den Griff zu bekommen.

Im Ausgangszitat wird die Figur der Hydra genannt: „Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois: c'est la teste de Hydra.“ In der Hydra vereinigen sich die beiden soeben skizzierten Prinzipien zur Grundfigur von Montaignes hermeneutischer Skepsis: Je mehr Köpfe man abschlägt, desto mehr wachsen nach. Es handelt sich um eine Vervielfachung der Sinnzweifel. Der Versuch, Sinnzweifel interpretierend auszuräumen, bringt sie entweder erst hervor oder vervielfacht sie. Montaignes skeptischer Grundgedanke scheint folgender zu sein: Interpretationsregeln und Interpretationen müssen wiederum interpretiert werden.<sup>36</sup> Sie verstehen sich nicht von selbst. Denn nicht nur der Entwurf eines Textes, auch dessen Interpretation ist ein offener Akt:

Pourtant l'opinion de celuy-là [Justinian] ne me plaist guiere, qui pensoit par la multitude des loix brider l'autorité des juges, en leur taillant leurs morceaux: il ne sentoit point qu'il y a autant de liberté et d'estendue à l'interpretation des loix qu'à leur façon. Et ceux là se moquent, qui pensent appetisser nos debats et les arrester en nous r'appellant à l'expresse parole de la Bible. D'autant que nostre esprit ne trouve pas le champ moins spacieux à contreroler le sens d'autrui qu'à représenter le sien, et comme s'il y avoit moins d'animosité et d'asparté à gloser qu'à inventer. (III, 13, 1065-1066)

Das Verstehen eines profanen oder heiligen Textes („aucun livre, soit humain, soit divin“) ist weder eine regulierte noch eine passive Entgegennahme des Sinns. Ebenso wenig gilt die Regel, dass das Verstehen der umgekehrte Weg der Produktion sei. Vielmehr insistiert Montaigne: Die Interpretation ist eine ebenso freie, offene und mit Möglichkeitsräumen ausgestattete Tätigkeit wie der Entwurf. Die Hydrafigur ist dieselbe: Sowohl beim versuchten Rückgriff auf den ursprünglichen, einfachen, wahren Textsinn als

Caluori und Kaspar Howald; lateinischer Text von Sergei Mariev). Hamburg 2007.

35 Vgl. den Schluss von II, 37, 786, zugleich der Schluss der Ausgabe der *Essais* von 1580.

36 Zwar gibt es bei Montaigne eine wichtige übergeordnete Regel: „Car c'est la regle des regles, et generale loy des loix, que chacun observe celles du lieu où il est“ (I, 23, 118; vgl. auch III, 9, 956-958 und I, 23, 115). Doch sie ist Ausdruck seines Konventionalismus und Relativismus, vgl. Zachary S. Schiffman: *On the Threshold of Modernity. Relativism in the French Renaissance*. Baltimore 1991, S. 53-77.

auch bei der versuchten Regulierung des Sinns durch eine Ansammlung von Interpretationsregeln entstehen Sinnzweifel, die nach weiteren Interpretationen verlangen. Wir geraten entweder in einen unendlichen Regress oder in einen unabschließbaren Interpretationsprozess. Warum sollten wir also den Gelehrten und Deutern, den Experten des Wissens, trauen? Auch hier, so Montaigne, findet sich eine Vielzahl widersprechender Meinungen (Interpretationen), auch hier kann kein Rückgriff auf die Natur der Dinge (der Sinn des Textes) oder eine Autorität (sie sind als Interpreten Glieder des Widerstreits) die Dynamik der Entgegensetzung stoppen, und auch hier bleibt Montaigne, was er ist: Pyrrhoniker, ein Experte für unsicheres Wissen.

